DIMENSIUNEA CRISTOLOGICĂ A DIALOGULUI TEOLOGIC

Pr. Wilhelm Dancă
Institutul Teologic Romano-Catolic, Iaşi

Dialogul teologic, alături de dialogul iubirii, dialogul rugăciunii, dialogul gesturilor de caritate, schimbul de daruri etc., este una din formele prin care se manifestă mişcarea ecumenică. Principiul călăuzitor al dialogului teologic nu este *consensul posibil*, ci căutarea împreună a adevărului. Determinarea de a căuta adevărul nu se bazează pe roada unor eforturi speculative, ci pe convingerea fermă că revelaţia divină a tainelor lui Dumnezeu a avut loc în istorie, atingând plinătatea sa în Isus Cristos. Cât priveşte dorinţa de a trăi în adevăr, aceasta este provocată de Sfântul Duh care a fost trimis să facă accesibilă revelaţia, păstrând şi ajutând Biserica lui Isus Cristos să crească întru adevăr. De aceea, considerăm că nu există nici un motiv care să justifice teama sau rezerva faţă de dialogul teologic, deoarece adevărul către care tinde are o dimensiune cristologică.

Din perspectivă creştină, Biserica este sacramentul adevărului întrucât ea este *casa* în care se proclamă şi se trăieşte Cuvântul. Trăirea comuniunii cu Dumnezeu ce acţionează în istorie este formulată de Biserică în dogmele credinţei, care au scopul de a introduce în taina lui Dumnezeu Tatăl care se revelează pe sine în Isus Cristos prin Duhul Sfânt. Dar această taină nu poate fi exprimată în mod adecvat în totalitatea sa de nici o formulare dogmatică. Caracterul istoric al enunţurilor credinţei face în aşa fel ca ele să fie mar-

cate de sigiliul provizoratului. De aceea, deşi Biserica tinde spre plinătatea adevărului divin, ea nu va reuşi să epuizeze vreodată conţinutul misterului credinţei.[1] Deci, dogmele afirmă adevărul, dar, pentru a deveni inteligibile în funcţie de contextul social şi cultural,[2] au nevoie de o interpretare continuă.

Aşadar, problema fundamentală a teologiei şi, implicit, a dialogului teologic, rămâne raportul dintre om şi adevărul divin. Înainte de a trece la analiza perspectivei occidentale şi apoi orientale asupra acestei probleme, să vedem care este situaţia generală a dialogului între bisericile noastre.

Consideraţiile care urmează se situează la graniţa dintre teologie şi filozofie sau în cadrul teologiei fundamentale.

I. Status quaestionis

Analiza relaţiilor dintre Bisericile creştine la sfârşitul secolului al XX-lea, în timpul căruia s-a născut şi s-a dezvoltat mişcarea ecumenică, ne prezintă un cadru complex. Pe de o parte, legăturile interconfesionale s-au îmbunătăţit şi s-a realizat o apropiere reciprocă, iar, pe de alta, multe aspecte au rămas nesoluţionate. A crescut conştiinţa apartenenţei la o mare tradiţie comună, s-a intensificat imperativul unităţii şi al iertării reciproce, dar simultan au apărut piedici noi în calea ajungerii la unitatea deplină. Aceste piedici au dus la creşterea conştiinţei că mişcarea ecumenică trece la nivel mondial printr-o fază de criză.

Semnele crizei pot fi percepute dacă se face o paralelă între atmosfera eclezială de astăzi şi cea de după Conciliul Vatican al II-lea. Entuziasmul care a marcat acel anotimp de viaţă bisericească s-a stins şi

---

[1] CONCILIUL VATICAN II, Constituţia dogmatică despre revelaţia divină (1965), *Dei Verbum*, nr. 8.

[2] CONSULTA ORTODOSSA ORIENTALE - CATTOLICA ROMANA NEGLI S.U.A., *Finalità, metodo e temi del dialogo*, 1982 [Originalul engelz, în: *Diakonia* 17 (1982), 2, pp. 168-175. Versiunea italiană de Maria Nicoletta Murgia], în: *Enchiridion Oecumenicum*, vol. 2, EDB, Bologna 1988, nr. 3081; 3085-3086.

multe din aşteptările provocate de conciliu nu s-au concretizat. Dar această fază critică nu trebuie considerată în mod necesar şi din toate punctele de vedere negativă. În cele din urmă, poate fi chiar salutară, deoarece constrânge la mai multă maturitate şi permite o apreciere realistă a dificultăţilor şi oportunităţilor unui dialog adevărat[3].

La nivel local,[4] bisericile noastre din Moldova susţin mişcarea ecumenică prin promovarea atât a dialogului teologic cât şi dialogului carităţii. În acest sens, amintesc întâlnirile teologice de două ori pe an la nivel de Facultăţi,[5] proiectele culturale şi sociale pe care cele două Biserici le promovează împreună, cum ar fi casa pentru copiii cu handicap de la Păstrăveni (jud. Neamţ) etc. Totuşi, nu puţini sunt aceia care consideră că ceea ce se întâmplă la Iaşi este o excepţie. În ceea ce ne priveşte, rezultatele pozitive obţinute până acum ne îndeamnă să continuăm dialogul, un dialog *par cum pari,*[6] convinşi că prin toate acestea contribuim la refacerea unităţii vizibile între creştini, după voinţa Domnului: *ca toţi să fie una*[7].

Referitor la dialogul teologic, constatăm că vizita istorică a Papei Ioan Paul al II-lea în România (7-9 mai 1999) a avut un rol deosebit de benefic, ecoul ei ajungând până departe. Iată ce declară părinţii sinodali prezenţi la ultimul sinod al episcopilor catolici pentru Europa (1-23 octombrie 1999):

---

[3] A. MAFFEIS, *Quali prospettive per il dialogo ecumenico? Il caso della giustificazione*, în: *Teologia* 24 (Milano 1999) 145-153.

[4] Cât priveşte dialogul la nivel naţional între Biserica Ortodoxă Română şi Biserica Greco-Catolică Română Unită cu Roma, iar la nivel internaţional, dialogul între Biserica Ortodoxă Română şi Biserica Romano-Catolică, a se vedea: Ş. DRAGOŞ / C. DUMITRIU (ed.), *Amintirile mitropolitului Antonie Plămădeală*, Editura CUM, Bucureşti 1999, pp. 278-291.

[5] Aceste întâlniri au început anul trecut (1998). În urma unui protocol încheiat între Institutul Teologic Romano-Catolic şi Facultatea de Teologie Ortodoxă din Iaşi, şi aprobat de cei doi ierarhi ai bisericilor noastre, întâlnirile teologice tind să devină o adevărată tradiţie. Conform protocolului, întâlnirile vor avea loc de două ori pe an, toamna la Institutul Teologic Romano-Catolic şi primăvara la Facultatea de Teologie Ortodoxă.

[6] CONCILIUL VATICAN II, Decretul despre ecumenism (1964), *Unitatis redintegratio*, nr. 9.

[7] *In* 17, 21.

„Cu un viu simţ de recunoştinţă faţă de Domnul, recunoaştem ca *semn de speranţă* paşii pe care, chiar şi în mijlocul dificultăţilor, le-a făcut *drumul ecumenic* în numele adevărului, al carităţii şi al reconcilierii. (...) Amintim (...) primirea călduroasă rezervată Sfântului Părinte în vizita sa în România”[8].

Amintirea acelor zile şi imaginea Bisericii Una, aşa cum era în primul mileniu creştin şi aşa cum sperăm să fie în cel de-al treilea mileniu, constituie deja, în sine, o încurajare. În plus, discursurile rostite cu acel prilej de către Sfântul Părinte şi Patriarhul Teoctist constituie un adevărat loc teologic. Pe scurt, ele revelează în privinţa ecumenismului două atitudini diferite, dar nu neapărat opuse. Lucrul acesta se datorează faptului că, în afară de Declaraţia comună, Papa a intervenit de 10 ori prin alocuţiuni publice, iar Patriarhul de 6 ori. În textele acestora, termenul *unitate* ca substantiv, adjectiv, verb şi cu termenii sinonimi de *comuniune, unire* apare de 71 de ori în discursurile Sfântului Părinte şi de 27 de ori în cele ale Patriarhului. Făcând un procentaj rotunjit, putem spune că Papa a rostit termenul de 7 ori în fiecare discurs, iar Patriarhul de 8 ori. De asemenea, termenul *reconciliere* Papa îl rosteşte de 11 ori, iar Patriarhul o singură dată. Dar iată câteva fraze semnificative.

Sosirea pe aeroportul Băneasa:

Papa: „Am încredere că vizita mea va contribui la cicatrizarea rănilor produse în relaţiile dintre Bisericile noastre (...) şi va deschide un anotimp de colaborare reciprocă plină de încredere”[9].

Patriarhul: „Biserica Ortodoxă din România îşi asumă cu responsabilitate lucrarea ce-i revine în contextul eforturilor tuturor Bisericilor de apropiere şi de refacere a unităţii de credinţă a creştinilor. Însăşi vizita ecumenică a Sanctităţii Voastre în Biserica noastră se înscrie în acest demers”.[10]

---

[8] SYNODUS EPISCOPORUM (II COETUS SPECIALIS PRO EUROPA), *Nuntius. Isus Cristos care trăieşte în Biserica sa, izvorul speranţei pentru Europa*, Civitate Vaticana, 1999, pp. 7-8.

[9] Cf. *Actualitatea creştină*, nr.special / 1999, p. 8.

[10] Idem, p. 7.

Întâlnirea cu membrii Episcopatului Catolic din România:

Papa: „... sper ca această vizită a mea să poată aduce o contribuţie ulterioară acestei căi de dialog fratern în adevăr şi caritate. Trebuie să ne străduim toţi, cu inimă deschisă şi perseverenţă în cadrul dialogului, atât teologic cât şi operativ, cu celelalte Biserici şi Comunităţi creştine, în perspectiva unităţii tuturor discipolilor lui Cristos”[11].

Sfânta Liturghie în rit bizantin în Catedrala „Sf. Iosif”:

Papa: „Şi voi, iubiţi Fraţi şi Surori, sunteţi chemaţi să vă aduceţi în adevăr şi caritate contribuţia la dialogul ecumenic, după indicaţiile Conciliului Vatican II şi ale Magisterului Bisericii”[12].

Întâlnirea cu membrii Sfântului Sinod:

Papa: „Nu a sosit oare timpul de a relua cu hotărâre cercetarea teologică susţinută de rugăciunea şi de simpatia tuturor credincioşilor ortodocşi şi catolici?”[13]

Patriarhul: „Dialogul teologic dintre cele două Biserici, inaugurat la începutul anilor ‘80 - în ciuda perioadei de criză pe care o traversează în ultimii ani şi pe care dorim şi ne străduim cu toţii să o depăşim cât mai repede - a reuşit elaborarea unei viziuni comune în direcţia unei teologii a comuniunii recuperând, în scurt timp, mult din ceea ce a pierdut în mileniul al doilea”[14].

Sfânta Liturghie catolică:

Papa: „La sfârşitul celui de-al doilea mileniu, drumurile care se îndepărtaseră încep să se apropie şi asistăm la intensificarea mişcării ecumenice menite să atingă unitatea deplină”[15].

---

[11] IOAN PAUL II, Scrisoarea enciclică *Tertio Millennio adveniente*, nr. 16.

[12] *Actualitatea creştină*, cit., pp. 20-22.

[13] *Actualitatea creştină*, cit., pp. 25-26.

[14] *Actualitatea creştină*, cit., pp. 23-24.

[15] *Actualitatea creştină*, cit., pp. 32-33.

Patriarhul: „Cu toţii trebuie să fim conştienţi că diferendele între creştini nu se rezolvă decât prin dialog şi mai ales prin dragoste”[16].

Plecarea de pe aeroportul Băneasa:

Papa: „Evenimentul spiritual pe care l-am trăit, este (...) *visul* lui Dumnezeu: ca toţi oamenii să fie una. Intraţi cu acest vis în noul mileniu!”[17]

Patriarhul: „Să continuăm ceea ce am început şi să îndrăznim lucruri noi: să ne punem încrederea în Dumnezeu, în lucrarea Lui în noi, şi prin noi, şi să ascultăm cu atenţie vocea poporului credincios doritor de unitate.

Dumnezeu să ne călăuzească paşii ce vor urma atât în relaţiile dintre ortodocşi şi catolicii de ambele rituri din România, cât şi în cadrul dialogului teologic internaţional ortodoxo-catolic”[18].

Aşadar, cele două atitudini ecumenice sunt asemănătoare. Sfântul Părinte este conştient de dificultăţile prin care trece dialogul şi în acelaşi timp este optimist; optimismul său se bazează pe convingerea că, deşi imperfectă, unitatea este reală. Totodată, Papa constată că semnele apropierii se intensifică, de aceea ne îndeamnă să continuăm cercetarea teologică şi să ne rugăm mai intens pentru a ajunge la miracolul unităţii şi al reconcilierii. În schimb, Patriarhul Teoctist, în mod evident bucuros de evenimentul la care lua parte, face să transpară din cuvintele sale o anumită prudenţă, fiind marcat cumva de realitatea divizării care persistă între creştini. În acelaşi timp, manifestă multă fermitate în hotărârea de a continua drumul ecumenic, pentru a da ascultare poporului credincios doritor de unitate. Deşi exprimată în moduri şi tonalităţi diferite, o idee comună traversează discursurile pontificale şi patriarhale: susţinut de rugăciunea şi simpatia tuturor creştinilor din cele două biserici, dialogul teologic trebuie continuat cu mai multă determinare.

---

[16] *Actualitatea creştină,* cit., p. 34.

[17] *Actualitatea creştină,* cit., p. 37.

[18] Cf. *Actualitatea creştină,* cit., p. 36.

În continuare, vom vedea că atât în teologia catolică cât şi în cea ortodoxă, Cuvântul lui Dumnezeu este *norma normans* a reflecţiei teologice în context. Sublinierea acestui aspect vrea să fie o contribuţie cu caracter metodologic în vederea continuării cercetării teologice.

II. Omul şi adevărul divin în teologia occidentală

Cu puţin timp în urmă, părintele iezuit J. Dupuis a suscitat dezbateri vii în paginile mai multor reviste de teologie din Italia şi din afara ei[19] prin publicarea unei cărţi intitulată *Spre o teologie creştină a pluralismului religios*.[20] Printre criticile care i s-au adus, una se referă la faptul că nu se ocupă suficient de problema adevărului,[21] favorizând prin omisiune conştiinţa istorică a omului actual care relativizează orice adevăr. Împotriva pluraliştilor, părintele J. Dupuis a răspuns recent într-un articol, afirmând că Dumnezeu rămâne Adevărul absolut, deşi percepţia noastră în legătură cu El nu este niciodată adecvată.[22] Pentru el, cunoaşterea misterului divin întemeiată pe revelaţie este obiectivă, corespunde obiectiv realităţii divine, chiar dacă în mod analogic. Cu alte cuvinte, revelarea tainei Sfintei Treimi în Isus Cristos are o valoare obiectivă[23].

Dar caracterul insurmontabil al revelaţiei creştine nu exclude *a priori* faptul că nu pot exista în alte tradiţii religioase ale lumii

---

[19] Cf. G. CANOBBIO, *Forum ATI. Note a margine dell'opera di J. Dupuis*, în: *Rassegna di Teologia* 38 (1997) 834-838; M. DE GIORGI, *Jacques Dupuis. Un uomo un pensiero*, în: *Ad gentes* (2/1) 104-109; G. DE ROSA, *Una teologia problematica del pluralismo religioso*, în: *La Civiltà Cattolica*, 3554 (1998, III) 129-143; Cl. GEFFRÉ, *La verité du christianisme à l'âge du pluralisme religieux*, în: *Angelicum* 74 (1997) 171-191; A. TONIOLO, *Forum ATI. Teologia cristiana delle religioni. Considerazioni a partire dalla recente pubblicazione di Jacques Dupuis*, în: *Rassegna di Teologia* 39 (1998) 285-293.

[20] J. DUPUIS, *Verso una teologia cristiana del pluralismo religioso*, Queriniana, Brescia 1997.

[21] A. TONIOLO, *art. cit.*, p. 287.

[22] J. DUPUIS, *La teologia del pluralismo religioso rivisitata*, 40 (1999) 667-693.

[23] J. DUPUIS, *Verso una teologia cristiana del pluralismo religioso*, cit., pp. 355-363.

intuiţii adevărate despre taina lui Dumnezeu. Aceste intuiţii, în măsura în care tind către *plinătatea* revelaţiei în Isus Cristos, sunt *chipuri ale misterului divin*, în mod reciproc complementare cu autorevelaţia făcută în acela care este unicul *chip uman al lui Dumnezeu*.[24] Întrebarea care se ridică aici este următoarea: care este raportul dintre multele *chipuri ale misterului divin* şi singurul *chip uman al lui Dumnezeu*? Răspunsul părintelui Dupuis în cheie de adevăr sună astfel: „Orice adevăr vine de la Dumnezeu care *este Adevărul* şi trebuie să fie onorat ca atare, oricare ar fi canalul prin care ajunge la noi".[25] Concluzia care reiese din această afirmaţie poate să surprindă, dar este evidentă: dialogul interreligios nu are un sens unic. Prin urmare, în cărţile sacre ale altor religii pot fi descoperite unele aspecte ale misterului divin mai puţin puse în evidenţă de revelaţia creştină.[26]

Sperând că la întrebările ridicate de această carte introductivă, provocatoare, problematică,[27] teologii vor găsi răspunsuri pe măsura provocării, să vedem acum poziţia magisterului catolic.

În scrisoarea enciclică *Fides et ratio*, Sfântul Părinte Ioan Paul al II-lea afirmă că adevărul, deşi cu mai multe chipuri, are un caracter unitar.[28] Un atare caracter poate fi sesizat analizând legătura strânsă dintre adevăr şi libertate.[29] Amintim că tema legăturii dintre libertatea omului, libertatea creată şi adevăr a fost anticipată într-o altă enciclică, şi anume *Veritatis splendor*, în care Papa invita gândirea umană să-şi descopere identitatea şi responsabilitatea sa.[30]

---

[24] Idem, pp. 344-377.

[25] Idem, p. 341.

[26] Idem, pp. 338 - 343.

[27] J. DUPUIS, *La teologia del pluralismo religioso rivisitata*, cit., p. 692.

[28] J. RATZINGER, *Conferenza stampa di presentazione della lettera enciclica di sua Santità Giovanni Paolo II „Fides et ratio" circa i rapporti tra fede e ragione*, în: *L'Osservatore romano*, 16 ottobre 1998.

[29] IOAN PAUL II, Scrisoarea enciclică *Fides et ratio* (traducere în limba română de W. Dancă), Editura Presa Bună, Iaşi 1999, nr. 90.

[30] IOAN PAUL II, Scrisoarea enciclică *Veritatis splendor* (1993), în: *Enchiridion delle Encicliche*, EDB, Bologna 1998, nr. 1500-1799.

Aşadar, adevărul este legat de libertate, deoarece libertatea înseamnă orientare spre plinătate, spre viaţa împlinită, la care persoana umană ajunge prin exerciţiul libertăţii sale, dar nu cum i se pare, ci *printr-o judecată dreaptă* (*recta ratio*).[31] Prin urmare, sensul libertăţii, adevărul său, se află în autoîndreptarea către scopul propriu, urmând structura naturii persoanei umane. Legătura dintre libertate şi adevărul omului, creat după chipul şi asemănarea lui Dumnezeu, constă îndeosebi în iubirea lui Dumnezeu şi a semenilor.[32] Cu alte cuvinte, prin iubirea adevărată faţă de Dumnezeu şi faţă de aproapele, omul ajunge la adevăr.

Într-o altă ordine de idei, Sfântul Părinte afirmă că există un anumit patrimoniu de adevăr, mai mult sau mai puţin comun, cel puţin în bună parte împărtăşit de întreg neamul omenesc.[33] După o privire rapidă asupra acestor adevăruri, pe care le-a pus în legătură cu sistemele filozofice şi şcolile de gândire, *convingerile sau experienţele personale, tradiţiile culturale şi de familie, itinerariile existenţiale sub călăuza unui maestru,*[34] Papa le inventariază după o schemă care face trimitere la cele trei grade de cunoaştere de la Spinoza.[35] Prima formă de adevăr, *cele mai numeroase*, se sprijină *pe evidenţe imediate* sau se *confirmă prin experienţă*. Acesta este *ordinul de adevăr al vieţii cotidiene şi al cercetării ştiinţifice*.[36] A doua formă, şi cea mai elevată, o reprezintă *adevărurile cu caracter filozofic, la care omul ajunge cu ajutorul puterii speculative a intelectului său*.[37] Dacă aceste două forme de adevăr sunt cumva paralele cu *experienţa vagă* şi *raţionamentul deductiv* de la Spinoza, cât priveşte al treilea grad, Sfântul Părinte se situează la polul opus.

---

[31] IOAN PAUL II, Scrisoarea enciclică *Fides et ratio*, cit., nr. 13.

[32] Idem, nr. 80.

[33] P. HENRICI, *Riflessioni sull'Enciclica di Giovanni Paolo II „Fides et ratio". La Verità e le verità*, în: *L'Osservatore romano*, 11 novembre 1998.

[34] IOAN PAUL II, Scrisoarea enciclică *Fides et ratio*, cit., nr. 27.

[35] B. SPINOZA, *Etica*, Prop. XL, Scholion II.

[36] IOAN PAUL II, Scrisoarea enciclică *Fides et ratio*, cit., nr. 30.

[37] Ibidem.

Treapta supremă a adevărului este religioasă. Spinoza spune că omul ajunge la acest adevăr cu ajutorul intuiţiei raţionale, deoarece orice realitate emană de la Dumnezeu, în schimb Ioan Paul al II-lea afirmă că omul percepe un atare adevăr cu ajutorul *răspunsurilor la întrebările ultime pe care le dau diferitele religii prin tradiţiile lor*. Acestea îşi afundă rădăcinile şi în filozofie, însă numai *rădăcinile* şi numai *într-o anumită măsură*.[38] Cu alte cuvinte, filozofia de una singură nu poate să dea un răspuns adecvat la întrebarea: care este sensul vieţii? Filozofia mijloceşte adevărul îndeplinind rolul de punte între răspunsurile la întrebările ultime (cine sunt? de unde vin şi încotro merg? de ce prezenţa răului? ce va fi după viaţa aceasta?) pe care le dau pe de o parte experienţa imediată şi cea ştiinţifică, iar pe de alta religiile. În felul acesta, Sfântul Părinte propune o concepţie originală despre filozofie, inversând triada conclusivă a sistemului hegelian: Religie, Artă, Filozofie.

Dar cele trei forme de adevăr (religios, artistic, filozofic) ridică o altă întrebare: care este raportul lor cu adevărul revelat în Isus Cristos?

Înainte de răspunde, să vedem mai întâi care este diferenţa dintre adevărurile crezute şi adevărurile gândite. În viaţa de zi cu zi, omul este o fiinţă care trăieşte din credinţă, de aceea adevărurile crezute sunt mult mai numeroase decât cele dobândite printr-o analiză personală.[39] Astfel de adevăruri crezute sunt rezultatele cercetărilor ştiinţifice, informaţiile mass-media etc. Când omul crede, şi aici nu este vorba doar despre credinţa religioasă, cunoaşterea lui este mai umană şi mai desăvârşită, deoarece combină adevărul şi iubirea. Omul care crede participă la adevărul altei persoane, într-un anumit fel intră în intimitatea acelei persoane. Fără acest raport de fidelitate şi încredere în celălalt, viaţa umană nu ar fi posibilă. Prin urmare, omul care dă o mărturie despre sensul vieţii şi este credibil în gradul cel mai înalt îl ajută pe omul care-l ascultă sau îl vede să descopere răspunsul adecvat. Această filozofie a comunicării între oameni dă o anumită valoare adevărurilor tradiţionale

---

[38] Ibidem.

[39] Idem, nr. 31.

filozofico-religioase, care sunt adevăruri crezute, mărturisite de persoane demne de încredere.

Şi acum revenim la întrebarea formulată mai sus: care este raportul dintre aceste adevăruri şi adevărul revelat în Isus Cristos? Există o unitate a adevărului?

Din punct de vedere logic şi metafizic, „unitatea adevărului este deja un postulat fundamental al raţiunii umane, exprimat prin principiul non contradicţiei:”[40] „ceea ce este adevărat, trebuie să fie adevărat pentru toţi şi pentru totdeauna”.[41] Însă conştiinţa istorică, pluralitatea religiilor şi a culturilor ne face să credem că nu există un singur adevăr. Pentru a rezolva o astfel de dilemă, ne vine în ajutor filozofia credinţei, care spune că omul este caracterizat de o dublă aspiraţie: aspiraţia către adevăr şi aspiraţia de a se încrede într-o persoană. Dacă la nivel uman, satisfacerea desăvârşită a celor două aspiraţii tinde să se excludă reciproc, în persoana lui Isus Cristos avem o persoană demnă de încredere în gradul cel mai ridicat: el este Adevărul în persoană.

Deci, credinţa în Isus Cristos este scopul cunoaşterii, către care toţi oamenii, chiar fără să o ştie, aspiră în mod tainic. Această credinţă, depăşind stadiul unei simple încrederi, „îl introduce pe om în acea ordine a harului care îi îngăduie să participe la taina lui Cristos, în care îi este oferită cunoaşterea adevărată şi coerentă despre Dumnezeu Unul şi Întreit”.[42] Dar acest punct focal către care se îndreaptă orice cunoaştere în mod implicit ţine de domeniul credinţei şi nu al raţiunii. De aceea, este firesc să ne întrebăm: cunoaşterea prin credinţă şi cunoaşterea cu ajutorul raţiunii se confundă ? Nicidecum.

La nivel teologic sau ontologic, cele două domenii de cunoaştere sunt autonome şi în perfectă armonie, deoarece „Dumnezeul creator este şi Dumnezeul istoriei mântuirii. Unul şi acelaşi Dumnezeu, care întemeiază şi garantează inteligibilitatea şi raţionabilitatea ordinii

---

[40] Idem, nr. 34.

[41] Idem, nr. 27.

[42] Idem, nr. 33.

naturale a lucrurilor pe care oamenii de ştiinţă se sprijină încrezători, este acelaşi care se revelează ca Tatăl Domnului Nostru Isus Cristos”.[43]

Deci, unitatea adevărului este garantată, în ultimă analiză, de unitatea lui Dumnezeu, creator şi mântuitor din iubire. Dacă omul, pe lângă multele sale adevăruri, caută mereu adevărul ultim, el, fie că ştie sau nu, este în căutarea Adevărului divin. În felul acesta, teologia catolică înţelege să apere demnitatea omului, cultivând deschiderea lui fundamentală spre transcendenţă şi promovând caracterul integral al capacităţilor cu care este înzestrat, adică atât raţiunea cât şi credinţa. Adevărul care luminează, clarifică şi măsoară adevărurile omului este Isus Cristos, Adevărul în persoană. Cu alte cuvinte, toate căile omului către adevăr sunt valabile în măsura în care rămâne deschis spre dimensiunea tainică a existenţei.

III. Omul şi adevărul divin în teologia orientală

Pentru ca să înţelegem modul în care teologia orientală mai recentă rezolvă raportul dintre uman şi divin, consider necesare câteva precizări cu caracter terminologic.[44]

Prima precizare se referă la termenul *teologia*, pe care Evagrie Ponticul îl înţelege drept *contemplarea Preasfintei Treimi*, culmea rugăciunii mistice. Interpretat în felul acesta, este de la sine înţeles că viaţa contemplativă creştină este, în mod esenţial, *spirituală* şi nu se confundă cu raţionamentele pur omeneşti.

A doua clarificare este în legătură cu termenul *credinţa*. Pentru Sfântul Ciril din Ierusalim, cuvântul *credinţă* are două sensuri: mai întâi, se referă la doctrină şi desemnează asentimentul sufletului faţă de un adevăr. Astfel înţeleasă, credinţa înseamnă efort, căutare,

---

[43] Idem, nr. 34.

[44] T. SPIDLIK, *Riflessioni sull'Enciclica di Giovanni Paolo II „Fides et ratio". L'Enciclica „Fides et ratio" e l'apporto del pensiero cristiano orientale*, în: *L'Osservatore romano*, 20 ianuarie 1999; Id., *L'idea russa. Un'altra visione del mondo*, Roma, Lipa 1955; Id., *La doctrine spirituelle de Théophane le Reclus. Le Coeur et l'Esprit*, OCA 172, Roma 1965.

cercetare. Apoi, credinţa înseamnă un dar special şi harul lui Cristos. Este vorba de o putere care le întrece pe ale noastre şi cu ajutorul căreia omul contemplă gloria lui Dumnezeu.[45] Deci, credinţa este atitudinea personală a omului marcată de căutare, asentiment, încredere şi se manifestă prin intuiţia prezenţei divine.

A treia precizare se referă la termenul *inima*, înţeles ca *organ al contemplaţiei*. La început, în spiritul tradiţiei filozofilor greci, Părinţii Bisericii au desemnat ca organ al contemplaţiei intelectul (*nous*), considerat ca *facultate divină*.[46] Dar au adăugat că, pentru a intra în colocviu cu Dumnezeu mintea omenească trebuie să fie luminată de har şi purificată, în mod deosebit prin iubire.[47] În cazul acesta nu mai este vorba de un act pur intelectual. Omul se înalţă la Dumnezeu nu doar printr-o singură facultate, ci cu toată fiinţa sa. De aceea, foarte curând autorii contemplativi au înlocuit limbajul de origine platonică şi în loc de *înălţarea minţii la Dumnezeu* au vorbit în termeni biblici despre *înălţarea inimii*. În acest context, inima nu semnifică numai o facultate umană, ci omul întreg, cooperarea armonioasă a tuturor puterilor fiinţei sale, adică a Spiritului, sufletului şi trupului deci şi a raţiunii[48].

Deşi în acest context generalizările sunt greu de făcut totuşi semnificaţiile celor trei termeni indicaţi mai sus le putem găsi într-o oarecare măsură la teologii orientali din zilele noastre. Problema care se pune în cazul lor este următoarea: cine garantează colaborarea armonioasă între toate facultăţile persoanei umane?

Vladimir Lossky (1903-1958) susţine că dogma cristologică este garanţia acestei colaborări, care, în virtutea misterului crucii, are un

---

[45] St. CYRIL OF JERUSALEM, *The instructions to the catechumens*, 5,10-11, în: *The Divine Office*, vol. III, Dublin 1974, pp. 722-723.

[46] ÉVAGRE, *De oratione* 63; ISAAC LE SYRIEN, *Oeuvres*, 1 discours, Desclée de Brouwer, Paris 1981, pp. 59 ss.

[47] ÉVAGRE, *De oratione* 74 ss.; CYRILLE DE JERUSALEM, *Catéchèses baptismales et mystagogiques* 16, 16, Namur 1962, pp. 373 ss.

[48] T. SPIDLIK, *Spiritualitatea răsăritului creştin*. II *Rugăciunea* (trad. de diac. Ioan I. Ică jr.), Editura Deisis, Sibiu 1988, pp. 168-179; 249-259.

caracter dinamic.[49] În consecinţă, se manifestă diferit în funcţie de treptele vieţii spirituale. Astfel, putem avea trei momente teologice diferite: 1) faza dogmatică - teologia pozitivă; 2) faza apofatică - teologia negativă şi mistică; 3) faza spirituală - teologia simbolică.

Teologia pozitivă este efortul omului de a înţelege mai bine cuvintele lui Dumnezeu. Această lucrare se face în Biserică, în experienţa comună şi se exprimă prin *dogme* care, fiind formulate deseori cu ajutorul unor termeni filozofici, pot fi înţelese mereu mai bine. Acest stadiu este prezent şi în gândirea lui Soloviev, şi după el, cuprinde trei aspecte: a) descoperirea legăturii logice dintre adevăr şi dogma radicală; b) demonstrarea că acest adevăr este conţinut implicit în dogma principală; c) susţinerea faptului că acest adevăr nu a fost mereu clar pentru toţi credincioşii. Teologia pozitivă se poate compara cu urcarea unui munte. Mai devreme sau mai târziu omul ajunge în vârf, dar acolo descoperă că, deşi noţiunile intelectuale au fost epuizate, pleroma Dumnezeu nu poate fi percepută.

Acesta este momentul când se trece în stadiul teologiei apofatice, *negative*. Ajunşi aici mărturisim că Dumnezeu „locuieşte într-o lumină de nepătruns”,[50] ştim că el există dar nu ştim ce este, ştim că tainele sale depăşesc orice fel de înţelegere creată. Deci, epuizarea şi renunţarea la noţiunile umane nu înseamnă sfârşitul urcuşului. Taina lui Dumnezeu invită la urcuşul mistic cu ajutorul iubirii care, după Lossky, implică o transformarea a spiritului nostru pentru a ne face capabili de experienţa mistică. Dumnezeu iubire este cunoscut prin iubire. În sensul acesta vorbesc uneori şi misticii necreştini. În raport cu aceştia, creştinismul adaugă un element complet nou. Renunţarea la noţiunile umane înseamnă participarea la crucea lui Isus care este urmată de înviere. Cel care a ajuns la Dumnezeu prin iubire (în *întunericul* intelectual) se poate întoarce la ceea ce a renunţat, descoperind

---

[49] V. LOSSKY, *Essai sur la théologie de l'Orient*, Paris 1944, pp. 215-234; *La notion des „analogies” chez Denys le Pseudo-Aréopagite*, în: *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge* 5 (1930) pp. 279-309; T. SPIDLIK, *Les grands mystiques russes*, Paris 1979, pp. 13-27.

[50] Cf. 1 Tm 6, 16.

sensul spiritual care, pe de o parte, depăşeşte cunoaşterea empirică şi raţională şi, pe de alta, face din noţiunile empirico-raţionale şi din dogmele fundamentale exprimate prin cuvinte umane un simbol al adevărului trăit mistic. În cazul acesta, dogmele, formulări *obiective*, primesc în Biserică o valoare simbolică, devin mijloace de comunicare cu Tatăl ceresc şi cu fii săi adoptivi de pe pământ. Când se va descoperi această unitate spirituală a tuturor ştiinţelor, spune Berdiaev, doar atunci laicii îşi vor descoperi locul lor adevărat în Biserică.

O poziţie asemănătoare o găsim şi la Christos Yannaras care afirmă că în cadrul spiritualităţii greceşti, teologia, ca metafizică deci ca parte a filozofiei, este aproape identică cu ontologia, adică este înţeleasă în legătură cu sensul existenţei. În acest sens, separarea dintre teologie şi filozofie este mai curând artificială, falsă.[51] De fapt, filozofia greacă veche este bună, însă dacă cineva vrea un răspuns la întrebarea care vizează viaţa şi moartea, întrebare la care nu răspunde filozofia greacă, atunci trebuie să aibă perspectiva Sfintei Treimi, a Întrupării lui Dumnezeu, a celor două firi şi a unui ipostas în Cristos, care nu sunt idei, ci reprezintă un limbaj prin care se exprimă răspunsul la întrebarea ce priveşte viaţa şi moartea.[52] Soluţia la problema mântuirii, la care nici grecul antic, nici iudeul legii nu au găsit rezolvări satisfăcătoare, se află în cruce.[53]

Principiul metodologic al teologiei este apofatismul, prin care Yannaras înţelege refuzul de a epuiza adevărul, limitându-l la propria sa formulare. Această înseamnă că între adevărul exprimat şi exprimarea lui există întotdeauna o distanţă. De aici, necesitatea unui demers personal, a unui demers prin experienţă pentru a ajunge de la exprimarea adevărului, la adevărul propriu-zis.[54] Fără îndoială, mintea este un dar preţios pe care Dumnezeu l-a dat omului, dar mintea nu epuizează posibilităţile cognitive ale omului. În locul absolutizării minţii, teolo-

---

[51] CH. YANNARAS, *Ortodoxie şi Occident*, Editura Bizantină, Bucureşti 1995, p. 81.

[52] Idem, p. 90.

[53] *In* 3,16.

[54] CH. YANNARAS, *op. cit.*, p. 99.

gia aşează posibilitatea relaţiei personale. Pe urmele Sfântului Maxim, care recapitulează tradiţia precedentă, Yannaras afirmă că relaţia personală rezumă toate posibilităţile cognitive ale omului.[55] De aceea, realitatea persoanei nu poate fi experiată ca atare decât prin comuniunea cu celălalt.

Apofatismul lui V. Lossky[56] şi Ch. Yannaras[57] a fost criticat de părintele D. Stăniloaie, care dorea printr-o perspectivă existenţială în teologie să valorifice atât Revelaţia cât şi experienţa eclezială. În cadrul acesteia din urmă, cunoaşterea intelectuală este legată de tainele creştine (botez, mir, euharistie etc.), deoarece în centrul ei se află Cristos, adevărul care mântuieşte. Mai exact, Sfânta Treime este adevărul mântuitor care include toate celelalte adevăruri şi care lucrează mântuirea prin Fiul lui Dumnezeu întrupat.[58] Pentru Stăniloaie, Sfânta Treime este suprema taină a existenţei care explică toate. Dar, deşi este taina supremă, Sfânta Treime se prezintă ca o metafizică reală sau ca fundamentul abisal a toată existenţa. Spre deosebire de metafizica filozofiilor, supusă orbeşte unei legi fără început şi fără sfârşit şi care nu dă nici o lumină, Sfânta Treime este o iubire fără de început şi oferă un sens pentru existenţă. În consecinţă, este pe deplin acceptabilă din punct de vedere logic, este întrucâtva inteligibilă.[59]

---

[55] Idem, p. 100.

[56] V. LOSSKY, *L'apophase de la théologie trinitaire* (polycopié), Paris 1952; *Théologie negative e connaissance de Dieu chez Maître Eckhart* (Études de philosophie médiévale), Paris 1960; *À l'image et a la ressemblance de Dieu*, Paris 1967, pp. 7-23.

[57] CH. YANNARAS, *De l'absence et de l'inconnaissance de Dieu d'après les écrits aréopagitiques et Martin Heidegger*, Paris 1971; *Teologia apofatica e architettura bizantina*, în: T. MOSCHOPOULOS / P. SCAZZOSO, *Simposio cristiano*, Milano 1971, pp. 104-112.

[58] D. STĂNILOAIE, *Teologia dogmatică ortodoxă*, (I-III), vol. I, Institutul Biblic, Bucureşti 1978, p. 71.

[59] D. STĂNILOAIE, *Sfânta Treime sau La început a fost iubiea*, Institutul Biblic, Bucureşti 1993, p. 7.

În raport cu metafizica aristotelică, metafizica Sfintei Treimi este deosebită deoarece nu rămâne închisă în sine;[60] ca Dumnezeu al iubirii, este lucrătoare prin Duhul Sfânt în sufletele credincioşilor, pentru a-i ridica în relaţia iubitoare dintre Persoanele ei. Prin Sfintele Taine, li se comunică credincioşilor puterea lui Cristos de-a iubi prin Duhul lui cel Sfânt şi pe Dumnezeu şi pe Semenii lor.[61]

Cât priveşte existenţa, aceasta este şi raţională şi tainică, deoarece Fiul lui Dumnezeu neîntrupat este Raţiunea după ale cărei raţiuni au fost create toate, iar întrupat este cel care restabileşte armonia tuturor cu Dumnezeu şi între ele. „Aceasta pentru că Raţiunea adevărată este una cu iubirea".[62] Deci, fundamentul ultim al adevărului existenţei este Fiul lui Dumnezeu ca „mediu al îndumnezeirii noastre", dar nu în mod panteist, ci „prin har", printr-o iniţiativă din afara noastră care *pro-voacă* şi aşteaptă un răspuns.[63] Cu alte cuvinte, harul nu este propriu naturii umane, dar se obţine prin unirea cu Dumnezeu, devenită posibilă prin întruparea Logos-ului.

Din Logos au derivat toate raţiunile oamenilor şi iubirea care le împacă pe toate nu numai cu sine ca Raţiune unitară, dar şi cu Duhul ca iubire şi putere divină. Unirea dintre uman şi divin are loc în sânul Bisericii. Din această afirmaţie, înţelegem că Biserica este o taină, un sacrament, are o structură teandrică; Cristos este sacramentul originar, iar omul nu este doar o piatră vie, ci şi o piatră inteligentă.[64]

Cât priveşte adevărurile revelate, acestea sunt formulate în dogmele credinţei pe care Biserica le păstrează şi le explică fiecărei

---

[60] În interpretarea metafizicii aristotelice, Stăniloaie este un fiu al timpului său. Studii recente arată că gândirea aristotelică nu era un sistem filozofic rigid. Cauza intepretărilor greştie este atribuită lui Andronicus din Rhodos care a pus *Corpus*-ul aristotelic într-o *anumită* ordine. Cf. A. FYRIGOS, *Filosofia patristica e bizantina*, PUG, Roma 1995, p. 27.

[61] D. STĂNILOAIE, *Sfânta Treime*, cit., p. 8.

[62] Ibidem.

[63] D. STĂNILOAIE, *Introducere*, în: DIONISIE AREOPAGITUL, *Opere complete* (traducere, note, introducere de D. Stăniloaie), Editura Paideia, Bucureşti 1996, p. 12.

[64] D. STĂNILOAIE, *Teologia dogmatică ortodoxă*, cit., vol. II, p. 215.

generaţii, nu printr-o simplă repetare, ci în mod organic şi în baza revelaţiei şi a tradiţiei apostolice[65]. Fiind teologia un act al Bisericii, se înţelege de la sine că accentul nu va cădea pe metoda conceptuală[66], ci pe trăirea creştină, adică pe dimensiunea spirituală şi relaţională a adevărului.

În cele din urmă, cine garantează unitatea acestor relaţii în interiorul Bisericii este tot Isus Cristos, care în calitatea lui de Logos întrupat atrage, explică, măsoară seminţele raţionale aruncate în creaţie, în om şi în cultura sa.

Concluzii

Atât în Orient cât şi în Occident, căutarea împreună a adevărului pentru a descoperi sensul existenţei comportă o dimensiune cristologică, deoarece se bazează pe revelaţia lui Dumnezeu Tatăl în Isus Cristos prin Duhul Sfânt. Într-o parte, accentul cade pe structura ierarhică şi unitară a adevărului, în cealaltă parte, se subliniază aspectul relaţional şi spiritual, mistic. În consecinţă, adevărul către care tinde dialogul teologic nu este ideologie, teorie sau exerciţiu speculativ, dar acel adevăr care se derulează în tradiţia Poporului lui Dumnezeu începând de la evenimentul istoric al revelării Adevărului divin.

Pentru a înţelege sensul şi valoarea pe care Biserica l-a aplicat adevărului şi diferitelor moduri de a-l căuta, trebuie aprofundate mai întâi caracteristicile principale ale revelaţiei: conotaţia trinitară, centralitatea lui Isus Cristos, gratuitatea automanifestării lui Dumnezeu şi chemarea adresată omului de a participa la viaţa divină. Scopul dialogului este mărturisirea unei singure credinţe, în celebrarea comună a cultului divin şi în fraterna înţelegere a familiei lui Dumnezeu.[67] Realizarea unui atare ideal nu cere „să fie sacrificată diversitatea bogată a spiritualităţii, a disciplinei, a ritualurilor liturgice şi a elaboră-

---

[65] D. STĂNILOAIE, *Teologia dogmatică ortodoxă*, cit., vol. I, pp. 98-99.

[66] J. MEYENDORFF, *Teologia bizantină*, Editura Institutului Biblic, Bucureşti 1996, pp. 299-302.

[67] Cf. *In* 17,21.

rii adevărului revelat care s-au dezvoltat între creştini, în măsura în care această diversitate rămâne fidelă tradiţiei apostolice”.[68]

Asumarea dimensiunii cristologice a adevărului poate deveni, într-un anumit fel, *mediul deschis* al dialogului teologic şi *inima* întregii mişcări ecumenice.

Riassunto

Il dialogo teologico internazionale e locale ha ricevuto una spinta particolare in seguito alla storica visita del Santo Padre in Romania. L’analisi dei discorsi della visita, un vero *luogo teologico* per il movimento ecumenico, mette in risalto la determinazione ferma sia della Chiesa Romano-Cattolica che della Chiesa Ortodossa Romena di continuare il dialogo teologico.

La relazione si concentra su alcuni aspetti di carattere metodologico. Il dialogo deve respingere il *consenso possibile*, poiché la verità di fede ha un carattere unitario; tale carattere può essere colto solo partendo dall’evento storico della Rivelazione cristiana e dai sensi e dai valori che la Chiesa ha conferito alle sue categorie fondamentali, cioè la verità e la carità. Seguendo la linea di pensiero formulato nella *Veritatis splendor* e, in modo particolare, nella *Fides et ratio* di Giovanni Paolo II, si sottolinea il legame stretto tra verità e libertà, tra verità e amore, e poi il carattere unitario della verità che trova il suo fondamento ultimo nella Verità di Dio Padre rivelata in Gesù Cristo per l’opera dello Spirito Santo.

La verità si presenta sotto un profilo diverso nel pensiero di alcuni teologi ortodossi (V. Lossky, Ch. Yannaras, D. Stăniloaie); in virtù della specificità del loro linguaggio teologico, cioè l’apofatismo, viene invocata una conoscenza esperienziale della verità. In questo caso, la verità si presenta sotto il volto della relazione all’interno della chiesa intesa come sacramento della verità. Ma il fondamento della sacramentalità della verità rimane Gesù Cristo, come sacramento originario. Dunque, tutti i semi del Logos sono orientati dinamicamente verso il Logos incarnato.

Accettare la dimensione cristologica della verità, presente sia nella tradizione cattolica che ortodossa, può diventare l’*ambiente aperto* del dialogo teologico e il *cuore* del movimento ecumenico.

[68] CONSEIL PONTIFICAL POUR L’UNITÉ DES CHRÉTIENS, *Directoire pour l’application des Principes et des Normes sur l’Oecumenisme*, (1993), nr. 20.